

● 論 説

葬送という文化

台湾映画『父の初七日』の葬送儀礼と文化アイデンティティ

——日本統治期「葬儀改善」運動後の連続・非連続性をめぐって——

工藤 貴正

●●●●●

はじめに

台湾では本省人（本省籍）や外省人（外省籍）という言葉は近年死語になりつつある一方、単純化された二項対立の構図を分析する便利な言葉としてはまだ存在している。しかし現実には、戦後の一九四五年以降に大陸・中国から渡ってきた第一世の外省人と本省人の婚姻により、第二世、第三世は自分がどちらの省籍意識に属しているかを明確に判断できない状況が出現している。ところが、本稿で

扱う葬送儀礼の例においては、現在の台湾では女性が死ぬと鬼籍は嫁いだ男性側に属するので、第一世から第二世、第三世へと男性側の家系が本省籍なら本省系台湾人、外省籍なら外省系台湾人と明確に区分される。

ところで、「異」とはマージナルな存在として、中心あるいは体制内部から弾き出された周縁の立場である。ストレンジャーでもあり、アウトサイダーでもある。日本統治期と国民党統治期を共に「異」と扱える言説が正面的に登場するのは、一九九六年三月に行われた台湾初の正副総統直接民主選挙によって、本省人出身の李登輝（一九二三年

台北州淡水生」が五月第九期總統に就任し、「本土意識」(台湾人意識)が高揚したればこそであろう。この時、インサイダーとしての社会的本流から、心理的に「異」の存在であることを意識せざるを得ない立場に追いやられたのは、間違いなく権力の中心に居た第一世の外省人であり、その子孫としての第二世、第三世の外省系台湾人たちがあつたことは想像に難くない。

本来、人口の多くを占める本島人や本省人は島の権力中枢内部において、為政者のインサイダーである政府要人や官僚として中心的役割を果たすべき存在であつたといえるだろう。しかしながら実際には、多くの本省系台湾人は日本統治期や国民党統治期を通じて、社会的な恩恵や利益を授かる利益互惠集団の埒外すなわちアウトサイダーとしての立場に甘んじた生活を送っていた。にもかかわらず、彼らはいつも被抑圧者や被害者として生活していたわけではなく、家族、宗族(ファミリー、リラティブ)という小宇宙(時空間)のインサイダーの内に日常の生活を送っていたのである。

本稿では、初めに劉梓潔のエッセイ「父の初七日」(原題:「父後七日」)に描く七日間の葬送儀礼の手順を基礎に、映画『父の初七日』(原題:『父後七日』九三分 *Seven Days In Heaven*) 日本では二〇一二年三月二〇日公開)に映し出される葬儀の内容を紹介する。そして、この映画に映し

出される葬送儀礼のなかで、日本統治期という異民族支配の下に起こった「葬儀改善」運動によりすでに廃止された儀式のうちで、何が復活し何が継続されたのかを確認する。

次に、漢族の宗教的な文化アイデンティティ全般に共通する神靈観(死後の世界観)における「神明」(神)・「祖先」・「鬼魂」(鬼)とは如何なる概念かを示し、彼らはなぜ「鬼」を畏れ忌み嫌うのかを提示する。また、「死体」を「死者」に所属転換するとは何を意味するのか考察した上で葬送儀礼の意味を確認する。さらに、漢族系の文化アイデンティティを持つ人々の中で、「死体」を扱う職業はどのような地位に置かれていたかを示す。

最後に、映画『父の初七日』において重要な役割を果たした、「道士」兼葬儀社の「土公仔」(トゥーコンア)について、「道士」と「土公仔」のそれぞれの社会的位置づけを示し、さらに「土公仔」から「礼儀師」(葬儀ディレクター)への職業転換が期待される未来像を提示する。

このような考察により、本稿では、日本統治期に変更された「葬送儀式」の連続と非連続の意味を通して、漢族系の台湾人には本省系であれ外省系であれどのような点で文化アイデンティティの共通性が見られるのか、また、本省系台湾人は国民党統治期を経過したことで、逆に日本人の葬送儀礼に見る文化アイデンティティのどのような点に共感・共鳴を覚え、葬送儀礼の変革を如何に試みようとして

いるのかを考察する。

一 漢族系台湾人の伝統的文化アイデンティティの連続・非連続性

——日本統治期「葬儀改善」運動との比較より

(一) 映画『父の初七日』が映す伝統的葬送儀礼

——エッセイ「父の初七日」に描く

七日間での儀式を基礎に

冒頭「今あなたの身体はすべてが好くなり、傷痕もなく、病気や祟りもなく（無傷無痕、無病無煞）、若い時のように仕事にいきます。葬儀社の土公仔（トゥーコンア）は敬虔にあなたに深々とお辞儀をした^①」と台湾語と国語（中国語標準語）の混在した文章に始まるこの劉梓潔（一九八〇年彰化生）のエッセイ「父の初七日」が映画『父の初七日』の原作である。

このエッセイ「父の初七日」は新聞『自由時報』が主催する二〇〇六年度の林榮三文学賞の散文部門で最優秀賞に選ばれた作品である。

選考委員の陳芳明は「散文の創造は大胆に着手してはじめて文章の束縛を脱することができる。「父の初七日」は多くのタブーを突破し、とうとう全く新しい領域を切り開いた」として、「形式」「文章」「感情」における「突破」が

あるという。エッセイは「読んでいると色々な音声が入っていて、国語の、台湾語の、優雅な、下野な語彙がいたる処に流動し、ほどよく様々な矛盾、衝突、調和、緊張の感情が並置される」という特徴があり、「様々に庸俗な祭祀に巻き込まれても、作者は自らを突き放し、対岸の火事を見るかのように全体を俯瞰している。ユーモア、嘲笑、からかい、皮肉の言い回しで、停柩の七日間の悲哀と馬鹿さ加減を描いている」と評されている^②。

映画ではBGMも含め、台湾語を中心に、国語である中国語標準語、英語や日本語の演歌「恨み節」、ユダヤ人の結婚式にヘブライ語で歌う「ハヴァアナギラ」というハッピーソングなど様々な音声飛び交っている。

映画『父の初七日』の話の展開と時間の経過は、過去の挿話がフラッシュバック的に織り込まれる点を除けば基本的にはエッセイと同じである。そこでここでは、エッセイの筋を基礎に、映画で描き出される葬送儀式の内容を紹介していく。

〈第一日〉

第一日目は、「私たちが着いた時には、あなたの身体に差しこんであった幾つかのチューブや機器はすべて抜かれていた。わずかにあなたの左側の鼻の穴から一本のチューブが伸びて、偽りの二リットルボトルとつながれていた。名目としては、息を留めて、家に帰るということだ」と描



(上) 救急車で遺体を運ぶシーン
(下) 正庁での死亡時刻の確認のシーン

く「最後の一呼吸」(最後一口気)が最初の葬送儀礼である。そこで、まだ生きていることにされている「死体」を迎え入れるために、自宅の正庁には、祭壇が作られる。

家に着いた。馬鹿げた旅行の案内帳が葬儀社、土公仔(トゥーコンア)、道士および隣近所の人たちからわたされた。(ある人は、お父さん、私たちは家に着いたよ、とどうして早く言わないのかと責めた。私たちは、お父さん家に着きましたよ、と言った。)／看護士は器具を取り外し、手に持った時計を見て、さあ、みなさん、時間を合わせますよ、十七時三十五

分、好いですか。／好いかって。私たちは何て言ったらいいんだ。／好いです。私たちは、好いですと言った。私たちは、好いですよと言ってしまったのだ。：(中略)：(傷痕もなく)／(病氣や祟りもなく)／跪きなさい。葬儀社の土公仔は言った。

映画でも、これと同じ光景が映し出される。まず、「最後の一呼吸」は現代的に変容しているが、「搬舗」と呼ばれる漢族伝統の葬送儀礼の一つである。その後、「脚尾銭」という死出の旅路に使う銀銭を焼くシーンが続き、「折日師」(エッセイでも、映画でも「名士や老人たち」)によって、三日目が「納棺」(入殮)、七日目が「火葬」(火化)と日取りが決められ、「死体」保存のための冷蔵用コンプレッサーが運びこまれる。要するに「停柩」(殯殮)の期間は七日と決まったのだ。

〈第二目〉

第二日目は、「訃報の通知」(校稿)、「柩の購入」(指板)、「柩の受け取り」(迎棺)、「水で死体を拭く」(乞水)が段取りされる。エッセイには「校稿」と挙げてあるが、これは「報白」のことで、以前は死者に用いるものは悉く白色であったので、「報白」とは親族・友人への「訃報の通知」を意味し、その原稿チェックである。また、「柩」は禁忌されるので、「指板」すなわち板を選ぶとしている。また、映画では溪流から水を汲んで来て身体を拭く儀礼で

ある「乞水」は省かれている。

土公仔（トウコンア）は、柩を受け取る時に泣いてはだめだ、帰ってから泣きなさいと説明した。ここから脚本通りのシーンを演技するように命じられ、これからの数日間は絶え間なく多くのことが私には決定できないのだと知ることになった。…（中略）…ある時は歯磨きや洗顔が終わったばかりでも、あるいはご飯茶わんを放りだしても、太鼓を奏でる音楽が聞こえ、道士のマイクロフォンが鋭いキーンという音を発すると、娘さん（査某団ザボギナ）泣きなさい。まるで監



（上）「慟哭」を求められる長女阿梅
（下）「哭路頭」を演じる葬儀社の阿琴

督が action と叫んだかのような。臨時役者としての私はあたふたと白い麻頭巾を被り、ひたすら前に、這いつくばって進むのである。⁴

ここで描かれる「慟哭」は儒教的孝子孝女儀礼であり、故人の死を際立たせるために、女性だけに求められる葬送儀礼であって、大げさであればあるほど、故人への哀悼の意が大きいことになる。

〈第三日〉

第三日目は「納棺」（入殮）である。エッセイでは、何本ものトイレットペーパーを柩の中に敷いて、「土公仔（トウコンア）は言った。お父さんあなたをふかふかにしてあげるよ、あなたがわりとよく眠れるようにね、とはやく言いなさいと。私たちは、お父さんあなたをふかふかにしてあげるよ、あなたがわりとよく眠れるようにね、と言った。（屍水を吸わすためでしょう。私たちはこんな常識を思ったが、誰も言おうとはしなかった。）というシーンと、納棺する前の「最後の一目」（最後一面）、「最後の一言」（最後一句话）が描かれるが、映画ではカットされている。

〈第四日から第六日まで〉

第四日から第六日目までは、「会場設営」（陳設）、「読経」（誦経）、「交渉」（公関）が描かれるが、この展開は、エッセイも映画もほぼ一緒である。映画では、仮設の会場

が設営され、背後には三体の観音菩薩が据えられる。そして前には、今は「生活化」という日常を反映する葬儀写真が好まれるというので、カラオケを歌う父の遺影が添えられたが、親族の長老の反対によりコンピュータ操作により背広を着せた合成写真に置き換えられる。そして、お茶や炭酸飲料の缶で造った高層のタワーが暑さで爆発したりとどたばた劇が続く。その後は、道士と僧侶が交互にやって来て「読経」する。最後に親族一族が一堂に集まる「交渉」は映画では描かれない。



(上) 仮設会場と飲料缶タワー
(下) 読経する道士阿義

〈第七日〉

第七日目は、葬儀社のミニスカート鼓笛隊（葬儀隊）が発動されて、「告別式」（公祭、告別式）が執り行われる。「三拝九叩」の礼、立法院委員関係者の挨拶に続き、出棺が行われる。

（葬儀社の人が、あなたの不孝を咎めるために、あなたのお父さんに杖をわたして柩を叩かせた。私はあなたの老いたお父さんが空に手招きして、杖を落として、慟哭するのを目にした。）ふと気づいて、私は目を見張って探し求めた。／あなたはどこにいるの、私は思わず尋ねずにはいられなかった。／あなたはこの世で私が黒い傘を開いて守った亡魂亡霊になったのか。（長女は傘を支えなくてはならない。）それとも今告別式場でずつと旋回していたあの紋白蝶になったのか。あるいはただ棺桶に横たわり少しずつ腐乱し、屍水は少しずつトレットペーパーと柩に浸透するにすぎないのではないのか、と。

「葬儀社の土公仔」は映画では「道士」阿義が行い、彼は「年少者が先に逝くのは不幸である。よって罪を放免するために年長者が柩を叩く。年長者が罪を許したので、安心して旅立ちたまえ」と講釈する。そして、映画の「火葬場」のシーンでは、主人公阿梅、阿梅の兄大志、従兄弟（亡くなった父の妹の子供）の小荘と道士阿義の四人が、



(上) 告別式での鼓笛隊

(下) 告別式での立法院委員の拝礼

用済みになった「白い麻頭巾」を焼く場面だけが描かれる。ところが、エッセイでは、よその家族が「火葬」にされようとしている「死体」(遺体)に対して、「火が来るよ、大急ぎで逃げて。火が来るよ、大急ぎで逃げて」と言っているのを道士が聞いて次のようにアドバイスをする。

私たちの道士は言った。あれじゃだめだ。あれではあなたのお父さんが余計に狼狽し余計に怖がるだけだ。少ししたらこのように言いなさい。お父さん、火が来るよ。でも狼狽えなくてもいいから、仏様について行きなさい。／私たちは言った。お父さん、火が来

るよ。でも狼狽えなくてもいいから、仏様について行きなさい、と。⁽⁶⁾

以上、映画『父の初七日』について、エッセイ「父の初七日」で挙げてある葬送儀礼の専門術語の意味を確認しながら、七日間の出来事を紹介した。

胎中千鶴は『臨時台湾旧慣調査会第一部調査第二報告書』(臨時台湾旧慣調査会編、第二巻上、一九〇七年)の調査報告を使用し、この報告書では「台湾の葬儀が、中国本来の儒教的な「正礼」ではなく、道教、仏教、陰陽家、地理師の影響を受けて民間に流布された「俗礼」のひとつであると指摘している」と述べ、台湾において日本統治期初期に行われた葬儀は、「本来厳粛に挙行されるべき葬儀で、音楽や演劇がにぎやかに催されている、僧侶や道士を呼んで経を上げたり、紙銭(死者があゝの世で使うとされる紙幣)を焼いたりする、停柩をしたり、風水をみて吉地を選び、そのため諍いまで起きている……、と報告されている」と記している。要は、映画『父の初七日』を見て、エッセイを読んで看取した現在実施されている葬儀とさほど違わないということである。

それでは、『父の初七日』に描かれた現在の台湾における葬送儀礼のなかで、日本統治期における「葬儀改善」運動によつてどのような葬送儀式が一度切断させられたかを示し、また日本統治期以降に新しく加わり現在まで継続し

ている葬送儀式とはどのようなものであるのかも提示する。そしてここでは、漢族系台湾人における伝統的文化アイデンティティの不変性の特徴を議論するために必要な資料（葬送儀式）の意味を確認しておく。

（二）日本統治期の「葬儀改善」運動による 伝統的葬儀の廃止——現在との非連続性

現在に至るも日本統治期の台湾における一般民衆の風俗全般について調べる基本的な工具書といえ、一九二一年に台湾日日新報社から出版された片岡巖『台湾風俗誌』が挙げられるが、本書の第一集第三章「台湾人の葬儀」には、三二項目にわたり葬送儀礼の具体的な内容が説明されている。そこでは、台湾における「風俗改良運動」に連動した「葬儀改善」問題に関わり、『父の初七日』との関係から「搬鋪」「慟哭」「死体」「停柩」「火葬」「告別式」の六項目の意義を概観しておこう。

「搬鋪」

病者病革まり藁石效なきに至れば、病者を病室より正庁に移す、之を「搬鋪^{ポアポオ}」と云ふ、搬鋪は正庁に二脚の長椅子を置き、上に板を排列し、之に草蓆を敷き被（布団）を布き（或は布かざるもの多し）病者を其上に臥せしめ息の終るを待つ、須臾にして終に黄泉の客となるや、一家相集つて哭す。

この片岡の事項説明から一三年後の一九三四年に同じ台湾日日新報社から出版した『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』において、鈴木清一郎は「搬鋪^{ポアポオ}（臨終の寢床移し）」を次のように解説する。

台湾人は正庁は家で一番よい室であり此処で息を引き取るを名譽とし幸福と信じて居り、決して寢室に於て息を引き取らせない。「搬鋪」を為さず寢室に於て死ぬときは、死亡後その靈魂は寢台の首架にされ、又直ちに生れ変わることが出来ず、非常に苦しい目に遭はねばならぬと云ふ迷信があり、深く之を信じて居るので「搬鋪」を為し、正庁に於て息を引き取らせぬのである。（本稿において傍線部はすべて筆者、以下同じ）

劉枝萬は、「直ちに瀕死者を水床（上記の正庁に板を敷いて設けた臨時の寢台＝筆者）に移し、静かにその死を待ち、決して寢室で息を引き取らせず、この搬鋪の風習は厳守されている。寢台で布団をかけたまま死なせる事故はめったにあるわけではないが、万一、かかる手落ちを犯せば、死霊は寢台あるいは布団が覆っているため、押さえこまれいつまでも離脱できず、したがって永久に往生できない破目に陥る」ので、台湾南部では、道士に頼んで「死霊を寢台や布団より救出して解放する超度法がとられる」が、「搬鋪」の「原義はやはり死穢を日常生活の寢台に残さない切実な実用性のためである」と考えている。

「慟哭」

屍体は衣を巻き其上に被を以て掩ふ（中流以下は被なき者多し）、然して家人屍体の辺りに集まり胸を撃ち跳躍して号哭す、此時屍体の傍らに猫を入るときは死者猫の生気を感じ死者再生して怪鬼となると云ふ。

一面親族朋友に通告す、之を「報白」と云ふ、：（中略）：通知すれば門前に卓を置き其上に香炉、燭台を供ふ、来弔者は之れに叩頭礼拝して内に入り喪主に弔詞を述べ、男は葬儀の準備を助け、女は屍体の傍らに至り号哭す。

この片岡の説明には、猫から屍体を守る「守鋪」という儀礼が混在し、また、「報白」の項には、報せで集まってきた親族（特に、母方の曾祖父たち）の中で、女だけが「慟哭」（号哭）する様子が描かれている。

さらに鈴木清一郎は、「号哭、哭路頭及其の由来」の中で、「他家に嫁した子女は、此の訃報に依り素服で直ちに來つて実家に近き途中から号哭して家にはいる。之を「哭路頭」と云ふ。路頭に号哭するの意である。実家に在つて号哭する者、此の「哭路頭」を聞けば、悲しさ更に加はり号哭を之に応じて為す」という儀礼を紹介している。これは、映画『父の初七日』の始まりの場面では、道士で葬儀社経営者・阿義のパートナー役・阿琴が路上で行う「泣き女」の演技のシーンに相当する。

そして鈴木は、「号哭の由来に就て伝ふる処に依れば」として二つの例を挙げる。一つは、周朝末斉王が武勇の士を集め魯国を攻めたが、勇士たちは戦死し、その一人に范杞梁がいた。怒った斉王がもう一度攻めると、魯国は戦死した范杞梁ほか二名の屍体を引き渡すが、その遺体が帰ってきた時の妻の取った行動の例であり、もう一つは、中国に残る民間伝承で、城の下に埋められた夫に、妻孟姜が慟哭すると万里長城が倒壊したという有名な「孟姜女」の話である。いずれにしても、儒教的孝女像を示す典型儀礼の一つである。

胎中千鶴が指摘するように、池田敏雄は台湾では「慟哭」が儀式上の重要な行為の一つであったことを次のように説明する。

台湾の悪口に、「死無人哭」と云ふのがある。死んでも泣いてくれる人がないと云ふ意味で、これは最も相手を侮辱する罵言であるが、事実死者にとつてこれ程不名誉なことはないと考へられてゐるのである。一方遺族の者はその啼哭の軽重によつて、第三者から孝心を疑はれる程、死者に対する慟哭は重んじられてゐる。

鈴木清一郎は日本統治期における台湾人の死生観と彼らの葬送儀礼を支える精神的背景について、「台湾人の死亡に対する観念は先づ第一に靈魂不滅の観念である。人は魂

と魄との結合であり、之が死亡に依つて魄は土に歸すも、魂は身体を離れ宇宙に彷徨ひ永遠に存在するもので、此の靈魂は一面に於て其の子孫を保護するのである。それで之を祀つて孝を尽さねばならぬと云ふのである。靈魂は永遠に不滅である以上、その子孫たる者は生前の孝を尽すのみならず、死後に於ても遺骸を納棺埋葬し一定の期間内はその定めたる喪服を着け、悲哀の意を表さなければならぬ」と述べ、「斯くの如き礼制は支那の周礼に根元を求め為し來つたので儒教の礼であるが、其の後台湾には道教があり、仏教があり、陰陽家、地理師等の説が加はつた為め特異の俗礼を生じて正礼に戻つて居るものが甚くない」と觀察している。

このような、漢族系台湾人の伝統的文化アイデンティティに基づく死生観および民間に流布していた「旧慣」の「俗礼」としての葬儀における価値観は、近代の合理主義に基づき法律によつて管理しようとする統治者としての日本人とは相容れないものであった。

そこで、衛生面の重視という価値観から日本統治期にまず管理の対象となつたのが「死体」である。

「死体」

胎中千鶴によれば、下関条約（一八九五年四月）後の五月から十一月の間の初期台湾統治において、台湾占領部隊では戦死者一六四人に対して病死者は四六二四人に及び、

その多くは伝染病によるものであった。したがって、腺ペスト、コレラ、赤痢、マラリアなどの伝染病、風土病対策が台湾総統府の統治事業全体に関わる問題であると捉えられ、明治政府は「公衆衛生」の重要性をあらためて認識するに至り、「公衆衛生」は「国民国家」の形成過程に不可欠な要素として制度的に確立されるべきものとなつた、とする^⑧。

さらに、総督府は腺ペスト対策として、感染病患者を収容する医療施設を設けると同時に、一八九六年五月に「台湾医業規則」を制定し医師資格を明確化し、六月に「台湾公医規則」の制定にともない各地に日本人医師が派遣され、一月に制定された「衛生組合規則」により一九〇一年までに島内に六九の衛生組合が成立し、一八九八年には地域の治安維持と衛生行政を実施するために「保甲条例」を制定、一九〇三年には民政部警察本署に臨時防疫課が設置され、ペスト菌を媒介するネズミを駆除するための「鼠族駆除規制」を発令、一九〇五年には「大清潔法施行規則」を公布し、衛生組合が中心になって春秋二度の地域の清掃や修繕を実施し、衛生組合は防疫活動や衛生思想の普及などを地域の末端で展開する実働隊となり、腺ペスト、マラリア、チフスの発生は抑えられ、台湾人の死亡率は低下する。台湾総督府警務部衛生課長や台湾総督府医学学校長を歴任した高木友枝が「帝国ノ殖民地ヲ統治スルヤ、宗

教ニ換ルニ医衛ヲ以テシ」と語ったように、日本の近代国家としての殖民地統治の特徴が医療・衛生事業を展開することで西欧列国のキリスト教に代わる「文明」の役割を果たすとして、いわば「医衛」が「社会管理」の装置として機能し始めていたことを指摘する。¹⁹⁾

総督府のこのような「公衆衛生」重視の政策はすぐに法律によって体现される。明治二十九年（一八九六）六月「台湾総督府訓令第三十二号」という「訓令」が誕生し、その中で、「三、死者アリタルトキハ所轄警察官署又ハ地方庁ニ於テ指定シタル場所ニ届出シムルコト／但届書ニハ死者ノ住所氏名年齢ヲ記シ医師死亡証書ヲ添付セシムルヲ要ス其死亡証書ヲ得難キ場合ニハ可成通俗ノ病名ヲ記セシムヘシ」、「五、死体ハ官許ノ墓地及火葬場ニアラサレハ埋葬又ハ火葬ヲ許サルコト」と記された。²⁰⁾

胎中千鶴は、総督府の衛生行政の展開において、「死体」や「埋葬」の管理は重要項目であったため、「この訓令により、台湾社会の死体はおしなべて医師の手によって死亡確認がおこなわれ、関係当局の判断によって埋葬先の墓地が決定されることになった²¹⁾」ということを挙げ、将来において進展する葬儀改善の要点は「死体」や「埋葬」の管理に関わる「停柩」の禁止と「火葬」の推奨であることを示唆する。

「停柩」

「停柩」とは、「打桶」「停棺」「藏棺」「殯^{ひねん}殮^{れん}」とも称し、あえて意図的に埋葬日を延期し、柩を住宅内や寺廟などに一定期間安置することをいう。台湾では夏季の高温多湿を配慮して、五日以内を「小打」となし、六日以上を「大打」となした。択日師と地理師（風水師）が納棺と埋葬の吉日と吉穴（地相のよい墓）を選定したが、これは、死者（祖先）に対する孝養と子孫繁栄に欠かせないとする、中国の漢族の伝統的葬送儀式であった。²²⁾

ところが、日本人にとっては、「停柩」は「腐敗瓦斯」「腐敗毒素」が室内に充満して「衛生上有害」であり問題だと感じたのである。なぜなら、台湾の柩の材質は木材のため外気が内部に入りやすく、死体の腐乱はより早く進行するうえ、死体から流出する体液が柩から滲出して室内の空気を汚染し、悪臭を発し、不快を感じさせるからである。²³⁾

さらに、日本人にとっては、伝染病による死者は病原菌を媒介する「不衛生」なものであり、火葬するのは当然の措置であった。しかし、台湾社会では、伝統的に「火葬を忌避」するので、ペスト流行という事態に遭っても火葬を受け入れることはできず、人々は、火葬から逃れるため、あるいは煩雑な手続きを逃れるため、身内に死者が出て、届出や埋葬手続きをせず、死体を駕籠や柩に入れて空

き地や墓場に運び、秘密裏に葬る「密葬」が蔓延していた。⁽²⁴⁾

そこで、法律と罰則によって「死体」と「埋葬」を縛り管理することになったのである。まず、明治二十九年（一九〇六）の「台湾総督府訓令第三十二号」では「死体」と「埋葬」が管理され、明治三十二年（一九〇九）の宜蘭庁庁令第一号「墓地及埋葬取締規則」第六条では「警察官ニ於テ安置ノ殮棺衛生上有害ト認ムルトキハ棺ノ修理又ハ埋葬ヲ命スルコトアルヘシ」として、第八条では「第六条ニ従ハサル者ハ二日以上五日以下ノ拘留又ハ五十錢以上一円以下ノ科料ニ処ス⁽²⁵⁾」というように、「停柩」中止の権限が警察に与えられ、違反すると処罰されたのである。

「火葬」

胎中千鶴は、明治三十九年（一九〇六）に公布された総督府令第八号「墓地火葬場及埋火葬取締規則」に記す台北の火葬場の設置条件から見て、火葬場が「非衛生的」な「嫌忌施設」として認識され、人々から忌避された存在だったこと、明治期の東京では火葬より土葬が好まれており、裕福な人々は市外の寺院に広い墓地を所有して土葬を行っており、日本人官吏たちも個人のレベルでは火葬≡衛生的≡近代制という肯定的な図式は描いていなかったであろうこと、しかしながら、日本統治初期初期の台湾においては、火葬を忌避し土葬を望む台湾人と、内地へ帰還する都合からほとんどが火葬される在台日本人との間に、明確な死体処

理の区別がなされ、支配者である日本人の価値観に基づく「日本人（統治者）≡火葬≡衛生的」「台湾人（被統治者）≡土葬≡不潔」という言説を容易に生み出していったことを提示している。⁽²⁶⁾

「告別式」

清朝以来の大地所有者や商業資本家などのうち、日本統治期にも経済的、社会的勢力を維持していたものを郷紳層と呼ぶ。この郷紳層は、一九〇〇年頃から総督府主導の下で婦人の纏足解放と辮髪廃止運動を展開し、一九一〇年代半ば以降、「風俗改良」運動の一環として旧来の伝統的葬儀を「陋習」とみなした。しかし、彼らの葬儀の改善——「内地式」の「告別式」——は、形式上のパフォーマンスとしてであり、統治者と民衆の双方に模範を示し自らの地位の保全を図っていたに過ぎなかった。一方、一九二〇年代に抗日運動を展開した民族運動家たちは、祖先祭祀や風水信仰、宗族内の団結性など、葬儀のもつ伝統的秩序や原理を否定し、死への穢れや恐怖の感情を軽視する「新しい葬儀」を提唱し、それは、一九三一年八月二三日に台北で挙行された蔣渭水（一八九一—一九三一）の「大衆葬」に代表された。⁽²⁷⁾

さらに胎中氏は、一九三〇年代の皇民化期になると伝統的葬儀は徹底的に否定され、道義的な理由から「臨終の寝床を移す搬鋪を廃止する」こと、経済的な理由から「途中

行列を廃止し、寺院、斎場、集会場又は自宅にて告別式を執行すること、衛生上の理由から「殯殮を廃止し火葬を奨励する」こと、その他として「道士劇や号哭の風習を廃止する」などの葬儀改革があったことを挙げている。

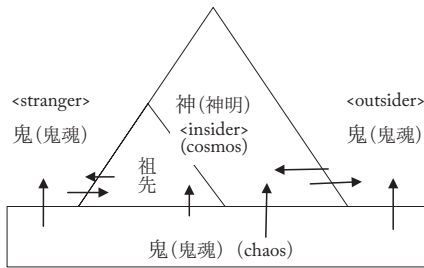
以上のような、日本統治期における「葬儀改善」の歴史状況と、現在を描く『父の初七日』の葬儀状況を比較してみると、台湾では日本統治期に支配者からの要請を受けた「葬儀改善」により、「搬舖」「停柩」などの道教をベースとする伝統的な民間信仰の葬送儀式と儒教的孝女像の典型を演出する「慟哭」の儀式が廃止されていたが、今は復活していることが見て取れる。一方、日本統治期の「葬儀改善」の成果として「告別式」と「火葬」の葬送儀式が普及し、現在においても定着していることが見て取れた。

二 漢族の伝統的文化アイデンティティにおける「死体」と「死者」

(一) アウトサイダーとしての「鬼」への恐怖と不安
——漢族の価値観では

なぜ「鬼」を畏れ忌み嫌うのか

まず確認しておくことは、死後の世界があると考え、漢族の死生観においては、人は死ねばすべての「人」が「鬼」になるということである。「人」は生きている時、



鬼の変化の動的モデル

出所：渡邊欣雄『漢民族の宗教——社会人類学的研究』第一書房、1991年、190頁

「魂」と「魄」はともに身体に留まっているが、死ぬと「魄」は死体である白骨に宿り、「魂」は体を離れて雲に象徴される気のなかで浮遊する。「魄」が死体とともに墓に留まり、「魂」が名を刻まれて位牌に留まる時、「鬼」は祀られて「祖先」となる。ただし、「祖先」は子孫の対応如何で「神」にもなりうるし、「鬼」にもなりうる、とする基本的概念である。

渡邊欣雄は「人はなぜ鬼を怕れるのか」について、「人死すれば鬼となる、鬼は帰なり」といい、かつまた「鬼、帰するところあれば、すなわち厲(悪鬼)とはならず」という。ここで、「帰

するところ」というのは、死後土に帰って安んずるところである。時に応じて子孫の熱心な祭祀を受けければ、人を不安に陥れようとすることもない。しかし「陽寿」をまっとうせずに横死したのであれば、鬼は心安からず死んでも死にき

れないことになる。つまりは〈厲〉となってその仇を討とうとする⁽³⁹⁾と説明する。

では次に、漢族系の人々の価値観ではなぜ「鬼」は忌み嫌われるのかを考察しておく。

漢族の宗教的宇宙には、神霊界と人間界の二つが存し、神霊界には「神明」(神)・「祖先」・「鬼魂」(鬼)の三種が存在する。

この神霊界の三種について、渡邊欣雄は解り易い例で次のように紹介する。

・中国とくに漢民族の神霊界は、伝統中国の社会景観の反映である、と称することができる。この社会景観のなかで顕著な存在といえば、第一に皇帝であり帝国を代表するところの官僚である。そして第二は家族員や宗族員などの親族関係者であり、第三はストレンジャー(異人)であり、アウトサイダー(外人)であるが、これら異人・外人のなかでも賊徒や乞食である。三種のカテゴリーは人間界の社会分類だが、これらの分類が神霊界にも及んで、官僚は神、宗族の年長者は祖先、異人・外人は危険で賤しき鬼に比定されるのである。

・神がみの世界は人間界の鏡像である。人間界に官僚機構の冠位序列があるように、また天上界にも職掌をともなった神がみの官僚機構があり位階秩序がある。す

なわち神明界と人間界とは、いわば相互に世界を分かちつつパラレルな相補的体系をもった世界なのである。ただし神がみは人間よりも強大な力量を保持しており、その力によって人間界の反乱を鎮め、流行病を防ぎ、鬼や悪者を捕縛し、病いを癒して人びとに〈ご利益〉を与えることが、神がみの最大の能力であり役目である。

・祖先の世界は、人間界において下位世代が上位世代を敬うように、父系子孫とその妻によって祀られる死後の世界である。まさにこの世界は、したがって昭穆秩序にしたがう〈宗族〉たる父系一族の体系の鏡像である。子孫が定期的に祖先を祀るなら、祖先は子孫の繁栄を保証する。ただし宗族の成員としての条件に反する者、すなわちたとえば夭折した者、未婚の女性、子供のない者、他の親族員(他人)、横死した者はみな原則上祖先ではなく鬼魂(鬼)である。父系祖先とその妻以外の死者の霊は、祖先ではないので子孫に祀る義務はない。だからたとえば、自分の属さない他の宗教にとつての祖先は、みな鬼魂である。いいかえるなら、祖先の秩序のなかにない存在は、またみな鬼魂なのである。

・神や祖先は、人間に祀られつづけているかぎり、人間に利益や繁栄、あるいは庇護を与えてくれる、尊敬し

崇拜されるべき存在だが、鬼魂は人間に不幸以外のなものももたらさぬ、賊徒・乞食のような賤しき存在である。人間のもつあらゆる病因・事故・不妊症・浪費癖・分裂気質・死因・賭けごとの敗因・事業の失敗・作物の不作など、すべてが鬼魂のなせる業である。このような悪の根源たる鬼界もまた、人間界の鏡像だった。台湾開拓期から日本占領期に至るまでは、みずからの村落を囲う竹垣の外に先住民（高砂族）がおり、漢族のおなじ民系であっても原籍地の異なる異人が生活していた。法が賊徒や亡命者の手に委ねられていたいわば無政府状態のなかで、村外の世界は賊徒・乞食・暴漢らの世界で、かれら異人たちを村落や家庭のなかに招きいれうるほど、かれらは安全な存在ではなかった。〈危険な存在〉といえはこうしたストレンジャーで、アカの他人であるアウトサイダーといえは〈悪の存在〉であつた。鬼魂はすなわちこうした人びとの生活経験からイメージされた、現世の鏡像³⁰⁾だった。

このように、渡邊は「神明界」と「祖先界」の特徴を現実の漢族の社会景観に照らし説明している。そして、渡邊は先に序章「宗教と儀礼」で、「鬼魂こそがあらゆる変化を予定された始原界の存在なのである。人びとの考える秩序Ⅱ構造に組みこまれない存在としての鬼魂は、漢民族の

動態的宗教観の重要な鍵を提供している³¹⁾」と前置きしながら、ここに示したように、現実世界に対する働きかけという点からは、「人間のもつあらゆる病因・事故・不妊症・浪費癖・分裂気質・死因・賭けごとの敗因・事業の失敗・作物の不作など、すべてが鬼魂のなせる業である」と捉えられており、「悪の根源たる鬼界」は人間界でいうところの「ストレンジャー」や「アウトサイダー」の棲む世界であり、「危険な存在」といえはこうしたストレンジャーで、アカの他人であるアウトサイダーといえは〈悪の存在〉であつた。鬼魂はすなわちこうした人びとの生活経験からイメージされた、現世の鏡像だった」と説明する。

要するにここに示される説明からは、「鬼」が「危険な悪の存在」として如何に漢族系の人々から忌み嫌われていたかが理解できるが、同時に、「鬼」のイメージと共通のイメージの付き纏う「異人」である「ストレンジャー」や「アカの他人」である「アウトサイダー」も、漢族系の中国人や台湾人の価値観からは如何に忌み嫌われる存在であつたかが理解できるし、彼らが如何にインサイダー内部に入ること切望するかも理解できる。

さらに言えば、本省系台湾人の葬送儀礼に形成される宗教的な精神構造においては、漢族系の中国人と台湾人には「ストレンジャー」「アウトサイダー」を嫌い、「インサイダー」の内側に入り込みたいとする共通の文化アイデン

ティティが存在していることが認められる。

では次に、「鬼」が畏れられる原因を「死体」と「死者」の関係から見ていく。

(二) 「死体」の不浄性と「死体」を扱う業者の社会的地位

(1) 「死体」から「死者」への所属変換の儀礼としての葬儀——不浄性への危険と不安

波平恵美子は「弔い——死者儀礼に表現される死の観念」において、「葬式が死者儀礼の中で重要なシリーズであるのは、その中に最初の死体変容の手続き（儀礼）が含まれているからである」という観点を示している。

「死体は、身体のうちでの死の現象が明確になった時点から第一回目の死体処理が終るまでの期間が、最も不浄性が高くかつ周囲の人間にとって危険を及ぼす力が強いと考えられている」が「死という現象を不浄だとみなすことの理由は、死体の不潔さや不衛生さとは別に考察されなければならない」と明示し、そして、儀礼の当事者はこの危険性を防御するために儀礼を遵守する必要があるのだと説明していることを指摘する。その上で、波平氏は先行研究を整理し「死の不浄性」とは何かを次のように纏める。

・ある領域やカテゴリーと別の領域やカテゴリーの境界は不浄性を付与されているということである。

・死という現象が境界的であり移行的であるとされるのは、それまで生きていた人間がもはや自分たちの集団には存在しなくなることを決定づけるからである。

・死という現象が起きて直後の身体はもつとも不浄であるというのは、それが生きている状態から死んでいる状態に変化する最中であること、その身体的所有と処理の権利が死者その人から周囲の人々へ移行している最中だからである。

・死者の世界の存在を想定している文化においては、その死体と靈魂は生者の世界から死者の世界へ移動中ないしは所属を変更中であり、人間の存在の本質を変化させている最中だからである。

そして、境界あるいは中間領域にある死に不浄性が付与されるのは「人間の生きている状態と死んでしまった状態とを対立させ、個人の存在が死を境として不連続の状態になることを、人間が自分たちの文化的枠組において、認識していることになる。一方、人間の生と死の両方を統轄する超越的神の存在を想定した場合には、両者の対立はゆるやかになり、したがってその中間領域は不浄性を帯びる度合いが小さくなると仮定することができる。仏教における輪廻の思想は生と死の境を限りなく小さくするものであり、結果としてその中間部分は不浄性を帯びない」と、波平氏は結論づける。

以上のような、「死者の世界の存在を想定している文化」において、「生者の世界」から「死者の世界」の領域やカテゴリーの境界、すなわち移動中ないしは所属変更中の「死体」と「靈魂」は「不浄性を付与されている」という波平氏の考察から、次の事実が推測できる。

一つは、「死者の世界の存在を想定している」が「人間の生と死の両方を統轄する超越的神の存在を想定した」「仏教における輪廻の思想」とは異なる「靈魂不滅」あるいは「長生不老」を究極の理念とする道教信仰を基本的宗教観に据える漢族系台湾人にとっては、「死体の不潔さや不衛生さ」とは別の観点からして「死体」は「不浄性を帯びた」危険なものであり、「死者の世界」に移動中の「靈魂」も危険性を伴うので、仏教とは違う方法での危険を取り除く「葬送儀礼」が必要だとするのは正当性を有した議論であるといえる。

そこで、劉枝萬が「臨終から納棺までをもつて、喪葬儀礼の全過程における屍体処理」は「死穢に対する後始末」であると論じるのは正鵠を射た議論だといえる。³³⁾

もう一つは、「死者の世界の存在を想定している」漢族系台湾人の文化において、「死体」は「死者」に移行あるいは変化する最中の「不浄」な存在であり、「生者」が「死者」になる初期段階ではすべての「人」は一度「鬼」という、不連続でマージナルにある危険な存在になるの

で、「死体」を扱う職業の社会的評価は漢族系台湾人の文化アイデンティティの変容／非連続性や不変／連続性を可視化するリトマス紙としての役割を果たしていると考えられる。

(2) 「死体」を扱う業種の社会的評価の低さ

日本統治期に「羈窮救護事業」と称し、「行旅病人を収養し、及び行旅死亡人を埋葬する」事業があった。杵淵義房『台湾社会事業史』では、「羈窮埋葬制度と横死者に対する迷信」と題する一節で、「若し道路に死亡した者があつたとき」「斯る死亡人に対しては全然無関心で、其の倒れた場所に抛置して敢て顧みる者がいないといふ惨状を呈してゐたものである。何故に斯る死者を抛擲して顧みないのであるかといふに、之は支那民族の伝統的慣習と本島固有の迷信とに基づくものである」として、台湾では路上の「死体」に無関心である二つの理由を以下のように説明する。

一は法規の缺陷に基づくものである。何となれば支那法ではたとひ殺人罪を犯しても、其の屍親からの起訴がないときは、之を其の儘に放任して置く。之に反して死者と全然無関係の人でも、私利を貪り又は私怨を晴らさんがために、戸籍の不確実なるに乘じ屍親と偽つて起訴することも出来る。(中略) 悪漢が之を

知り自ら屍親なりと偽つて殺人の訴訟を起すことも古
来決して稀有の事例ではない。^{③⑥}

一は又本島固有の迷信に囚はれるものである。即ち
斯る非命の最期を遂げた所謂横死者（強死者、変死
者）の死体に触れると、祟られるといふ迷信である。
之は蓋し後述の厲の觀念（本編第三章第四節第一項第
一目）に基づくものであらう。就中最も奇にして慘忍
なる迷信は、溺死者に対するものである。本島人が一
般に将さに溺死せんとする人を救助しないのは、斯る
水死者の霊は水鬼と為り、自己を再び人間に再生せし
めんが為めに、自己の身代りとして他人を水中に引つ
張り込んで溺死せしめる。但し此の水鬼が他人を水中
に入れないでも、三年間苦痛を忍べば、其の功德に依
り城隍爺（神）に為るといふ迷信に基づくものでは
ある。尚ほ之と連関して河流又は海上に漂着した無縁の
溺死体は之を「水流公」^{ツイラウゴン}と称し、之に祈祷すると靈驗
があるとの迷信もある。：（中略）：其の他震災等に因
る庄死者の収容等に関しても、亦祟られるといふの
で、之を抛擲して顧みない慣習も古来から一般に行は
れる。：（中略）：横死者を抛擲して顧みざるの悪習や
迷信を生ずるに至つた根元は、支那法の缺陷に在るこ
とは論を俟たないけれども、他の重要な一は礼記檀
弓上に「死而不弔者三、畏（脅迫サレテ自殺セル者）、

厭（土石等ノ為ニ壓死セル者）、溺（溺死者）」とある
礼俗にも因るものでなからうか。^{③⑦}

以上、日本統治初期の台湾の一般的な民衆に信じられ
ていた「横死者（強死者、変死者）の死体に触れると、祟
られる」という考え方は、以下に示す台湾における「死
体」を扱う仕事に差別輕視されていたことを説明する論拠
として十分だといえよう。

片岡巖は「台湾人の階級」という一節の中で、日本統治
期に存在していた台湾人の職業における身分制度について
次のように説明する。

台湾に上九流^{シオンキウリウハアキウリウ}下九流なるものあり、之れ人の階級
を定めたるものにして、上九流は士農工商等と同等若
しくは以上の待遇を受くるものにして、下九流は賤民
として世に蔑視せられ、婚姻及び交際等は上九流以上
の人と為す能はず、従つて社会に容れられざるものに
して、彼等間に於てのみ其交際をなすものとす、元之
れなかりしに考科（試験）の法設けらるるに至り、其
資格を一定するの必要上之を設けたるものにして、下
九流は全然考科応ずる能はざるものとす、又其身は現
に下九流にあらざるも父母、祖父母、此階級にありし
ものは下九流を以て準するものとす。^{③⑧}

このように日本統治期の台湾人社会では、その職業によ
り「上九流社会」と「下九流社会」という慣習上の身分差

別が存在し、「死体」を扱う「土公」すなわち「土公仔（トゥーコンア）」といわれる「葬儀業者」は下九流社会の一番下に位置づけられていたことが認められる。以下に簡単にその職業を紹介しておく。

上九流社会…1 師爺（即ち幕友と称し……学識経験ある人なり）、2 医生（即ち医師なり）、3 画工（即ち画工なり）、4 地理師（即ち堪輿先生と称し、地脈を分析して風水（墳墓）の位置を相する人なり）、5 ト卦（ト士先生と称する人にして卦に因つて吉凶禍福を占ふもの）、6 相命（観相者にして星宿、陰陽五行等に因つて人の運命を占ふもの）、7 和尚（即ち僧）、8 道士（即ち司公といふものにして専ら祭祠祈祷をなし人の病氣平癒を祈るもの、所謂行者のものなり）、9 琴師（一名琴棋と称し、読書人中娯楽の為め琴又は棋を弄ぶもの……人に之を教授するものなり）
下九流社会…1 娼女（娼女に二種あり、……芸姐と倣嬢と称す）、2 優（優とは俗に搬戲的と称し、其団を戲班と云ひ）、3 巫者（死亡せる父母夫妻等が冥土に於ける状態を説き人を惑はすもの）、4 楽人（俗に鼓吹と称し、他人の祝事又は葬儀に傭はれ鑼を打ち喇叭を吹くものなり）、5 牽猪哥（牽猪哥とは俗に豚の種付けと称するもの）、6 剃頭（床屋即ち理髪職なり）、7 僕婢（僕婢は即ち奴僕、下僕にして昔之れ等

の人格を認めず、恰も一家の財産とせられたり）、8 拿龍（拿龍とは人の肩腰を按摩するを業とするもの）、9 土工（土工は一名土公と云ふ、人畜の死骸、埋葬及び墳墓堀り及び行倒人、癩病者の取扱をなすものを云ふ）

三 社会的マージナルな存在、アウトサイダーからの変身（蛻変）志向

——「道士や土公仔」から

「礼儀師（葬儀ディレクター）への所属変換

（一）台湾社会における「道士」の評価の低い理由

漢族系台湾人の宗教は、一般的に道教、仏教、キリスト教、民間信仰などであるが、中でも道教が漢民族唯一の固有宗教とされ、歴史の古い外来宗教である仏教と共に中心的宗教であると考えられてきた。ところが、長生不老という永遠の生命を求めて仙人たらんことを冀う現実的な宗教である道教は、発生的に古来の民間信仰を下地にし、実態は雑駁、茫洋として掴み難く、教義・經典・儀式・教団・組織などの条件が完備した既成の宗教に対する観念だけをもってしては、なお律しきれない幾多の面を残していたせいか、今日の衰微を招き、低俗な迷信として知識層から蔑視されている。しかし、一般民衆にとって、現実はどうあ

れ、道教は空気のように生存に不可欠で、精神の拠り所として、心の安らぎを覚え、生き甲斐を感じる、漢民族の体臭がぶんぶんとにおう、日常生活の一部なのである、と語られる。

道教は中国大陸の北方に盛行した全真教と南方を地盤とする天師教（正一教）という二大流派に、やや劣勢ではあったが両大派の間に介在した茅山教をあわせ三派鼎立が形成された。台湾道教は道士が出家しない天師教派の勢力圏に入っているので、台湾には道観といわれる出家した道士が共同で棲みこみ、持戒修行に⁽⁴⁾いそしみ、教義を実践し、祭醮を執行する道教寺院はない。そこで、「台湾では廟などとよばれる堂宇は、都市や村の至るところにあり、今もさかんに創建され、いつ行っても熱心に拝する老若男女で一杯である。しかし人々が、道士から道教の教義を受けている気配はない。また道士は街に住み、妻帯し、その生活は普通人と何ら異なるところはない。普段はシャツとズボン姿で暮らし、儀礼に際しその上に祭服をまとう。儀礼や呪術を執行することにより糧を得ている」とされる。

一方、台湾の民間信仰従事者は(1)道士、(2)法師、(3)靈媒の三級に分類される。

(1)道士は、道教を奉ずる司祭者として最上位にある。道士は司祭だけでは職業として成り立たないので、いかなる

道士もすべて紅頭法という加持祈祷の法術を兼修している。この道士は紅頭道士と呼ばれる。その上に死者儀礼である葬儀などの法事にもたずさわる者を烏頭道士と称する。台湾北部より中部にかけては紅頭道士が分布し、南部は悉く烏頭道士である。ただ実際には業務識別が必ずしも守られているわけではない。(2)法師は、紅頭法の巫術を行って治病・魔除け・加持祈祷などをする一種の行者で、地位は道士よりも低い。(3)靈媒は、男性の神降しが童乩⁽⁵⁾（タンキイ）で、女性が厓姨⁽⁶⁾（アンイイ）とに分かれ、最下層に位置づけられる。

劉枝萬は台湾の道士の現状と特徴を次のように述べている。

台湾には昔から純粹の道観がなく、したがって廟宇や道観に棲みこんで専ら持戒修行に⁽⁷⁾いそしむ出家道士もない。道士といえばみな在家で道を奉じ、肉食妻帯など、いつさい俗人と異ならない生活をしている、いわゆる火居道士ばかりである。そして專業者の場合は、自宅の正庁に張天師や李老君を奉祀した神壇を設けて、某某壇という屋号をかけた、これを道士壇あるいは師公壇と称して營業を行う。その營業種目は消災・解厄・驅邪・押煞・收魂・安胎・起土・豎符⁽⁸⁾・補運などの加持祈祷から、巫医や卜占にまで手をひろげる者もある。…(中略)…道士は活動形態からいえば、

必要に応じて雇われる臨時の職人であって、一般人にはできかねる複雑な道教的儀礼を、依頼者に代って執行するという、単なる技術的司祭にすぎず、宗教家としての「布教者」や「教権の代表者」とか「信徒の指導者」といった機能はいささかもないのである。⁽⁴⁵⁾

台湾の民間信仰は道士・法師・霊媒の三階層にわかれ、道士は道教を奉じるのがたてまえだが、実は巫覡たる法師の奉じる法教をも兼修している。また道士は加持祈祷専門の紅頭と、葬儀をも兼業する烏頭の両派に分かれ、みな在家で営業しており、出家修業者はない⁽⁴⁶⁾、したがってその本質は単なる技術的司祭者でない⁽⁴⁷⁾しは巫覡のたぐいにすぎず、社会から軽視されている。

劉枝萬はこのように台湾の道士の現状を語り、道士は「加持祈祷」や「葬儀をも兼業」し、「その本質は単なる技術的司祭者でないしは巫覡のたぐいにすぎず、社会から軽視されている」と語り、さらに「道士という職業が社会から岐視されている風潮」があること再三にわたり言及する。そして、この職業軽視の風潮が彼らに「排他的傾向」と「極端な保密性」を駆り立てる原因になっている現状を指摘している。⁽⁴⁸⁾

(二) 社会的アウトサイダー「土公仔」から 社会的インサイダー「礼儀師」の時代へ

尤銘煌は、『Time』(二〇〇一年六月一八日号)の「毎年、台湾人の葬祭費用は約三〇億USドルである。しかし、数百年来、台湾文化では葬儀業者が常に悪い運命を持ち出すと見なされてきた。葬儀業者の社会階級は売春婦とチンピラの間である⁽⁴⁹⁾」という記事を引用して、台湾文化では、地理師、道士などを除けば、「死」を扱う葬祭業者は「悪い運命」を持ちだすとして忌み嫌われる仕事であり、「台湾の葬儀業は長年にわたって社会的地位が非常に低かったのである。葬儀の習俗も常に批判されてきた⁽⁵⁰⁾」が、二〇〇一年末に台湾がWTO(世界貿易機関)加盟により、「台湾の葬儀業は、毎年の営業額が約五〇〇億元(約一八〇〇億円)及び他の関連費用(寺院への寄付金や教堂への貢献金や仏事の法要費用など)を合わせると約一千億元(約三六〇〇億円)以上にも昇ると言われる。よって、当然外国の業者から狙われる主な事業であると思われる」との見解を示している。さらに尤銘煌は、二〇〇二年五月に台湾経済建設委員会(経建会)が行った少子高齢化の調査の結果、現在、六五歳以上の人口は総人口比率の九%を占めているが、二〇五一年には二九・七%まで上昇し、台湾では、少子高齢化社会と密接に関わる「葬祭」の問題

と、WTO加盟による外国からの葬儀業への挑戦とに直面しており、今後どのようにして「台湾葬儀産業文化の質を上げられるか」が、葬儀業界だけでなく政府や国民にとっても重大な課題となっていると指摘している^{⑤④}。

このような状況の下で、二〇一〇年八月二七日に、二〇〇六年度「林榮三文学賞」最優秀賞散文賞に選ばれた「父の初七日」を劉梓潔自身が映画用に脚色し、王育麟（一九六四年台北生）と劉梓潔という二人の監督で制作、公開されたのが『父の初七日』であった。

映画論として『父の初七日』を論じる横路啓子は、「限りなくノンフィクションに近いフィクションなのだ。あるいは、ドキュメンタリーに近いと言った方がいいのかも知れない」と作風を指摘し、「台湾でのネットユーザーの『父の初七日』に対する強い忌避に驚き、そしてそれはまた私個人の死に対する鈍感さを知らされるものとなった」^{⑤⑤}。「台湾では、死や葬儀を正面から映画で扱ったことに対して賞賛する意見もあるが、その描き方に対しては批判的なものも多い。「こんなふざけた表現方法は、死者や死に対する冒瀆なのではないか」とする、「死」というテーマを扱う本作品の社会的反響と意義に着目している。そして、来るべき未来に誰にでも百パーセントの確率でやって来る「死」に対して、『父の初七日』が見せてくれるのは、私たちが「ないこと」にしている死をそのまま丸ごと

受け止める一つの方法」であり、「死とのつきあい方」であろうと解釈する^{⑤⑥}。

一方、台湾の伝統的葬送儀礼を研究する陳伯璋・曾煥棠は、「この映画が一連の台湾の伝統的葬送「儀式」を多く描写していることは、「儀式」の伝統と現代とに発生している激変として詳述するに値する」として、映画『父の初七日』を通して、伝統的葬送儀式と現代的葬送儀式とに衝突するところがあることを指摘している。例えば、「遺体を受け取る際に病院で生命維持システムが取り外されてからも、象徴性としての呼吸器が付けられ、家につくとやっ」と呼吸器が取り外され、死亡時刻が宣告されたのは、自宅の正室以外で死亡したことを表している」などの現代化が施されているシーンを挙げている^{⑤⑦}。

そして、この論考で論者が一番強調しているのは次の点である。

映画の冒頭は阿義が「師公」を演じる場面で映画『父の初七日』は幕が開けられ、阿義が担う道士の配役は全編の場面を貫き、この映画の中では葬送儀式の総指揮者になっている。そして、阿義は伝統的葬儀業者「土公仔」に類似した配役でもあり、祖父の職業を受け継いでおり、一般人が葬儀知識をさほど理解していない状況の下では、故郷や親友の信頼をたやすく勝ち得てしまう。「土公仔」はいずれも師弟制度から成

り、先輩に言われたその通りのことをするという口承伝承の下では、伝統的で煩雑な儀式とその専門用語において常に誤りを犯すのである。映画『父の初七日』ではそれを見出すことはなかったが、田舎では「家祭」「公祭」と「告別式」などの間違った使用法をよく耳にする。その上、伝統的な葬儀業者は軽視されている。なぜなら、「土公仔」は教育レベルも低く、伝統的葬送儀式は容易に奇妙奇天烈な現象になってしま⁽⁶⁵⁾うからである。

政府が民国九一年（二〇〇二）七月一七日から公布、実施した「殯葬管理条例」では、法律で規範された葬儀業務を以て、「礼儀師」という専門的修養として昇進させることで、職業分類の正道へと導くとしている。それと、民国八〇年（一九九一）に台湾省民政庁は「喪葬礼儀範本」を公布して、現代の葬送儀式が有すべきエチケットに均しく詳細な説明を加え、先述した「（慟哭）すること＝筆者」ような誇張された演出は現在の社会ではもう再び起こることはない。それから、大型企業が標準化した作業方式、容姿のきちんとした従業員、専門的なサービスを生命礼儀会社に導入したことは、伝統的葬儀業者に対して、もしモデルチェンジをしなければ時代の潮流によって淘汰されるという、重大な衝撃を作り出さないではいられない

かった。⁽⁶⁶⁾

この二〇〇二年の段階では、「口承伝承」による「師弟制度」からなり、「教育レベルも低い」「土公仔」を、如何にして「法律」に則った葬送儀礼の専門的職業人としての「礼儀師」にするかが課題であること、さらに、葬儀業は「生命礼儀会社」として、「標準化した」「きちんとした」「専門的な」サービスが求められる時代になっていることを述べている。

そして十年後の二〇一二年に出版された『過去・現在・未来——台湾殯葬産業的沿革与展望』の「推薦の序文」「光栄なる生命への最終サービス」と題した文章において、前立法委員陳金徳は「社会の進歩と時代觀念の改変に伴って、基礎教育を行えば、サービス規範モデルの要求と、サービス専門業の心使いと、丙級、乙級関連するライセンス（許可証）制度の樹立と取得とによって、「土公仔」を親孝行と葬送儀礼文化を維持するための「礼儀師」に変身させることは、光栄なる生命への最終サービスを担い、企業形式のチェーン化とブランド化した経営に発展する⁽⁶⁶⁾のであるとして、本書が「土公仔」を「礼儀師」に「変身させる」（蛻変）ための「基礎教育」の一書として期待されているのである。

このように葬儀業社を「生命礼儀会社」として、現代的な「標準化した」「きちんとした」「専門的な」サービスを

行えるようにするための「基礎教育」の一環として、二〇一一年までに威仕曼文化事業出版社から「生命事業管理叢書」の『殯葬学概論』（鈕則誠著、叢書1、二〇〇六年）、『殯葬倫理学』（鈕則誠著、叢書2、二〇〇八年）、『殯葬臨終關懷』（尉遲淦著、叢書3、二〇〇九年）、『殯葬服務学』（王夫子・蘇家興著、叢書4、二〇一〇年）、『礼儀師与殯葬服務』（尉遲淦著、叢書5、二〇一一年）などの一連のテキストや、黄鎮堦『喪礼服務丙級檢定學術科捷徑』（華都文化事業公司、二〇〇九年、電子資源版 二〇一一年）などの速成版の問題集などが刊行されている。その中、尉遲淦『礼儀師与殯葬服務』⁵⁷⁾は、まさしく「土公仔」を「礼儀師」に「変身させる」ための「基礎教育」のテキストとして、「殯葬礼儀師」の存在意義やサービスモデルの理論や殯葬ガバナンスまで葬送儀礼マネージメントのための高いレベルのハウツー物であり、台湾の年間総額一千億元（三六〇〇億円）以上の産業を支えるための一書である。

では最後に、尤銘煌が二〇〇一年末の台湾のWTO加盟により、「台湾の葬儀業」は「当然外国の業者から狙われる主な事業」となったと書いていた外国とはどの国なのかを見て、本稿を締めくくりたい。

『過去・現在・未来——台湾殯葬産業的沿革与展望』は萬安生命科技股份有限公司という葬儀会社が独自に出版し

ているだけに、『礼儀師与殯葬服務』に較べればかなりのマニュアル本である。全一四章二六九頁からなる本書の中、第四章の「人材素質の向上」「日本の葬儀サービス専門化の影響」⁵⁸⁾では、次のように紹介する。

葬儀サービスのプロセスのなかで、最も正面的な態度と最も専門的な知識を以て、遺族のために最も良質のサービスをつくりだすことができるということ、この部分において台湾は日本の影響が著しい。このことは、日本が歴史上中国文化に受けた影響が極めて大きく、台湾文化も中国を踏襲することが甚だ多く、両者は葬祭儀礼の文化において比較的近い。しかも日本は嘗て台湾を植民地とし、その葬祭儀式も台湾に伝わっていたので、台湾の葬祭儀式にも影響が生じている。そこで、台湾が葬儀サービスの専門化の目標に向けて発展しようとする時、ハード面であるのがソフト面であるのが、積極的に日本から学習しているのである。

日本の葬祭儀礼サービスが人道的と言われるのは、それ自体の生活や文化態度により、人として事を処理したり物に対応するというすべてが、真面目で厳格な態度で取り組まれることを葬祭礼儀の面に具現化するという、独自の文化特色を有しているからである。

ハード面の部分では、日本の葬儀場あるいはその他の葬儀施設はたいへん綺麗で上品であり、葬儀場はま

るで五つ星のホテルのようで、芸術的な雰囲気漂う人文造形や桜樹木や築山や流水などがあり、静寂で優雅な環境は、弔問に訪れた人の気持ちをリラクセスさせ、落ち着きを取り戻させてくれる。…(中略)：

日本ではハードとして建築物に凝っているばかりでなく、最も重要なことは日本における葬祭儀礼サービスでの緻密性であり、人のサービス態度と品質を強調しているということであり、このことが所謂ソフトの部分である。

サービス業に従事する人自身はその職業の専門に関する知識と技能を所持しなければならないので、日本の礼儀師(葬祭ディレクター)はライセンス(技能審査試験合格証)を有している。ライセンス制度は厳格でしかも大変早くから着手されている。日本では礼儀師を「二級」と「一級」に分けるが、台湾では民国九七年(二〇〇八)に行われた「中華民国技術士喪礼服務類別丙級技術士」という試験が始まり、葬祭儀礼技術をライセンス化して、葬祭儀礼サービス従業員は政府認証を抛り所にその専門能力を証明することになった。

…(中略)：

日本の葬祭儀礼サービスはハード面であろうがソフト面であろうが台湾に影響を与え、台湾の葬儀企業は従業員に制服を着用し、心をこめて葬儀施設を設置す

るように要求する。このようなこと以外にも、日本の葬儀サービスにはさらにもう一つの特徴がある。それは、彼らが葬儀のプロセスにおいて儀礼は決して重要であるとは見做しておらず、納棺・出棺・埋葬という葬祭儀礼サービスのプロセスにおいて、「家族の要求」に重点が置かれ、儀礼は脇役ということである。

ここに紹介したように、映画『父の初七日』が公開された二〇一〇年八月二七日といえ、台湾では、「土公仔」を「礼儀師」すなわちライセンスを有する「葬儀ディレクター」に「変身させる」ため、台湾の葬儀業界では、「日本の葬祭儀礼サービス」が「ハード面であろうがソフト面であろうが台湾に影響を与え」、最近では「葬祭儀礼サービス」という「儀礼は脇役」になるような気遣いや精神性を重視する方向に向かい、遺族としての「家族の要求」に重点が置かれ「るサービスを目指していることが語られるが、これは日本からの影響であることを明示する。

そして、最終第一四章の「サービスの未来趨勢」「伝統的葬儀の改変」の中で、「映画『父の初七日』では現代人の仕事に忙しくあぐせくした生活が守喪(守霊とも称し、遺体や柩の傍に付き添うことをいい、所謂「停柩」のことである筆者)の時間に影響されるまでになっていることが表現されている。女性主人公は忌引休暇をもらった守喪の期間でさえも、仕事の取引先に対処しなければならな

い。七日間の守喪が終わるとすぐに仕事に投げ込まれ、自身は以前よりさらに忙しくなって、女性主人公は自身は悲しむ時間がないほど忙しいと考えている。このことは守喪時間の長さが個人の感情の回復の程度に影響を及ぼすことを明示している」が、以前の葬儀業者はこのような「遺族の心理的な問題に関心を寄せることが大変少なかったが、しかし近年では観念が改変され、優秀な礼儀サビス職員は『生歿両安』⁵⁹（生者と死者の両方が安らか）を其の使命とすべきである」とし、顧客である遺族の要求を第一に考えることが必要とされると述べている。まさしく、第四章の「日本の葬儀サービス専門化の影響」で書かれていたように、日本からの気遣いや心遣いの精神が台湾の葬儀産業に影響し、未来の展望にも深く関わっていることが紹介されている。

おわりに

本稿では、二〇一〇年八月に公開された映画『父の初七日』で映す葬送儀式を材料として、日本統治期から現在に至るまでの葬送儀礼の連続と非連続性の意味について考察を加えた。

そこで本稿では、日本統治期下の「葬儀改善」運動によりすでに廃止されたはずの儀式が映画では再度復活してい

るものを紹介し、その儀式が復活を必要とする理由を解釈することで、葬送儀礼という宗教的価値観を通して、漢族系の外省人と本省人にはどのような点において共通の文化アイデンティティが存在していたのかの提示を試みた。さらに、日本統治期に改変するかあるいは新たに加わった葬送儀礼が現在にまで継続的に実現している儀式を紹介し、その儀式が連続して行われている理由を解釈することで、今後の台湾の葬送儀礼の展望はどのように形創られているのかを考察した。

その結果、次のような結論を導き出すことができた。

第一に、日本統治期には、台湾の伝統的な葬送儀式のうち、臨終の寝床を移す「搬鋪」、死体を柩に納め埋葬の日を待つ「停柩」、楽人や鼓吹と呼ばれる人たちが同行し銅鑼を打ち喇叭を吹きながら行う「葬儀の途中行列」、夫や両親を悼み女性が行う「慟哭」などは廃止されていたが、統治者として大陸から新たにやって来た漢族系中国人の伝統的葬送儀礼の宗教的価値観と台湾旧慣の葬送儀礼の価値観が一致することで、これらの儀式は復活し今に至ったと想像される。

第二に、戦後台湾に復活したこれらの葬送儀礼は、「靈魂不滅」あるいは「長生不老」を究極の理念とする道教信仰を基本的宗教観に据えており、「死体」は「不浄性を帯びた」危険なものであり、「死者の世界」に移動中の「霊

魂」(鬼魂)も危険性を伴うので、臨終から納棺までの独特の葬送儀礼は、「死体」から危険な「死穢」を取り除き、「厲」(悪鬼)にならないように後始末するためのものである。すなわち、「死体」は「死者」に移行あるいは変化する時が最も危険な「不浄」な存在であり、「生者」が「死者」になる初期段階ではすべての「人」は一度「鬼」という、不連続でマージナル(周縁)にある危険な存在になるので、「死体」を扱う人々は漢族系の人々の間では社会の最底層に位置する職業として扱われていたことが考察できた。

第三に、「鬼とはなにか」を分析するなかで、道教と儒教を基本的宗教観とし、道教・儒教に基づく民間信仰を葬送儀礼にもつ漢族系の中国人にとっても、台湾人にとっても、「鬼」の通俗的なイメージとは、マージナルな存在であり、ストレンジャーであり、アウトサイダーなのである。これに對して、「天上界」の「神明」(神)は官僚機構を形成し、「陽界・地上界」にある「位牌の祖先」も子孫間の位牌祭祀により、〈礼〉に基づく「昭穆」秩序という奇数・偶数世代を左右に分けた宗族内の上下関係が形成される。「陰界・地下界」にある「墳墓の祖先」に對する墳墓祭祀にさえも「昭穆」秩序が存する。そして、このインサイダー内部は「福」「寿」「禄」を満喫できる特権的な幸福な世界である。ところが、「陰界・地下界」の「鬼魂」

(鬼)と「陽界・地上界」に浮遊する「鬼魂」は人から畏れられ、忌み嫌われるアウトサイダーなのである。そこで、漢族系の中国人や台湾人にとっては、インサイダーこそが理想世界であり、希求して已まない権威的な価値観として存在するのである。このインサイダー内部に入り込むことの重要性は彼らの現実世界に反映されても何の不思議もないだろう。

第四に、日本統治期の葬送儀礼の特徴は、統治者としての日本人の道義、衛生、経済などの価値観に軸に、近代の合理主義に基づく法律によって、被支配者としての台湾人の「死体」を管理し、葬送儀式を管理したものであった。その中に、衛生上の理由から「火葬」を奨励し、経済的な理由から寺院や集会場または自宅で「告別式」を執行することを推奨し、この二つは現在に至っても継続されている。「火葬」は世界的に普遍性を有する葬送儀式であるが、「告別式」は日本的な儀式であるといえよう。

第五に、台湾が未来の少子高齢化社会に向かう中、現在の台湾葬儀業界は有力なドル箱産業として注目を集めていること、漢族系台湾人の文化アイデンティティにおける死体処理業者のイメージの悪さを払拭するために、一方では、教育レベルの低い「土公仔」をライセンスを取得した「礼儀師」(葬儀ディレクター)へと変身させ、一方では、日本の「告別式」に基礎をおく「日本の葬祭儀礼サービ

ス」をハード面からソフト面まで台湾に根付かせるよう努力していること、さらに最近では、台湾の葬儀業界は遺族への気遣いや精神性を重視する方向を目指しているが、これも日本からの影響であることを指摘した。

注

- 〈1〉 劉梓潔「父後七日」『父後七日』實瓶文化事業、二〇一〇年、二〇頁。
- 〈2〉 陳芳明「讓悲傷昇華——評〈父後七日〉」『父後七日』二〇一〇年、一三頁。
- 〈3〉 劉梓潔「父後七日」二二—二三頁。
- 〈4〉 劉梓潔「父後七日」二四—二五頁。
- 〈5〉 劉梓潔「父後七日」二八—二九頁。
- 〈6〉 劉梓潔「父後七日」二九頁。
- 〈7〉 胎中千鶴「植民地支配と葬儀——一九一〇—一九二〇年代を中心に」『葬儀の植民地社会史——帝国日本と台湾の近代』風響社、二〇〇八年、八八頁。
- 〈8〉 胎中千鶴「植民地支配と葬儀」八九頁。
- 〈9〉 片岡巖「台湾人の葬儀」『台湾風俗誌』台北・台湾日日新報社、一九二二年、三四頁。
- 〈10〉 鈴木清一郎「葬祭の巻」『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』台北・台湾日日新報社、一九三四年、二〇六頁。
- 〈11〉 劉枝萬「死喪儀礼における死霊観」『台湾の道教と民

- 間信仰』風響社、一九九四年、二六八—二六九頁。
- 〈12〉 片岡巖「台湾人の葬儀」三四—三五頁。
- 〈13〉 鈴木清一郎「葬祭の巻」二一五頁。
- 〈14〉 鈴木清一郎「葬祭の巻」二一六頁。
- 〈15〉 胎中千鶴「植民地支配と葬儀」一九二頁。
- 〈16〉 池田敏雄「グラフ解説 出棺」『民俗台湾』第二卷第九号（通巻第一五号）、一九四二年九月、一五頁。
- 〈17〉 鈴木清一郎「葬祭の巻」二〇六—二〇七頁。
- 〈18〉 胎中千鶴「衛生と死体——統治期初期の死体と火葬をめぐる状況」『葬儀の植民地社会史』五四—五五頁。
- 〈19〉 胎中千鶴「衛生と死体」五五—五七頁。
- 〈20〉 台湾総督府民政部編『台湾衛生法規』台北・台湾総督府民政部衛生課、一九〇〇年、八四—八五頁。
- 〈21〉 胎中千鶴「衛生と死体」五九頁。
- 〈22〉 胎中千鶴「伝統社会の葬儀と死体」『葬儀の植民地社会史』四五頁。
- 賴宗宝編著『台湾伝統喪葬礼儀——消失中的常民生活文化』二八水文史工作室、二〇〇七年、二〇頁。
- 〈23〉 胎中千鶴「衛生と死体」六一頁。
- 〈24〉 胎中千鶴「衛生と死体」六四—六五頁。
- 〈25〉 台湾総督府民政部編『台湾衛生法規』〔附録〕四七一—四八頁。
- 〈26〉 胎中千鶴「衛生と死体」七六—八一頁。
- 〈27〉 胎中千鶴「植民地支配と葬儀」八七—一一七頁。
- 〈28〉 胎中千鶴「皇民化政策と葬儀」一五一—一九一頁。

- 〈29〉 渡邊欣雄「鬼魂再考——民俗宗教理解のための試論」『漢民族の宗教——社会人類学的研究』Academic Series NEW ASIA 2, 第一書房、一九九一年、一六〇頁。
 〈30〉 渡邊欣雄「祖先再考——祖先崇拜の社会研究批判」『漢民族の宗教』一三六—一三八頁。
 〈31〉 渡邊欣雄「宗教と儀礼」『漢民族の宗教』五頁。
 〈32〉 波平恵美子「弔い——死者儀礼に表現される死の觀念」『岩波講座 宗教と科学』第七卷 死の科学と宗教、岩波書店、一九九三年、九七一—二七頁。
 〈33〉 波平恵美子「弔い」一二〇—一二四頁。
 〈34〉 劉枝萬「死喪儀礼における死靈觀」三二八頁。
 〈35〉 杵淵義房「羈窮救護事業・羈窮埋葬制度と横死者に対する迷信」『台湾社会事業史』台北・徳友会、一九四〇年、七六—七八頁。
 〈36〉 杵淵義房「羈窮埋葬制度と横死者に対する迷信」七七頁。
 〈37〉 杵淵義房「羈窮埋葬制度と横死者に対する迷信」七七—七八頁。
 〈38〉 片岡巖「台湾人の階級」『台湾風俗誌』一八一頁。
 〈39〉 片岡巖「台湾人の階級」一八一—一八五頁。
 〈40〉 植松明石「台湾における死者の靈魂と骨」渡邊欣雄編『祖先祭祀』環中国海の民俗と文化 第三卷、凱風社、一九八九年、四四八—四七五頁。
 〈41〉 劉枝萬「道教の祭りと信仰」『台湾の道教と民間信仰』一二、二九—三〇頁。
 〈42〉 劉枝萬「道教の祭りと信仰」三四—三五頁。
 〈43〉 植松明石「台湾における死者の靈魂と骨」四四八—四四九頁。
 〈44〉 劉枝萬「道教の祭りと信仰」三四—三五頁、および「台湾のシャーマニズム」一四四—一四五頁。
 〈45〉 劉枝萬「道教の祭りと信仰」三五—三六頁。
 〈46〉 劉枝萬「道教の祭りと信仰」四五頁。
 〈47〉 劉枝萬「道教の祭りと信仰」三六頁。
 〈48〉 尤銘煌「台湾葬儀における文化的意義と発展方向——潘氏の葬送儀礼を事例として」『天理台湾学報』一三三号、二〇〇四年、一六頁。
 〈49〉 尤銘煌「台湾葬儀における文化的意義と発展方向」一七頁。
 〈50〉 尤銘煌「台湾葬儀における文化的意義と発展方向」一七頁。
 〈51〉 尤銘煌「台湾葬儀における文化的意義と発展方向」一六—二六頁。
 〈52〉 横路啓子「死とのつきあい方——『父後七日』から『台湾映画』二〇一三年、東洋思想研究所、二〇一三年、三四—四三頁。
 〈53〉 陳伯瑋・曾煥棠「從電影『父後七日』談台灣的殯葬儀式」『中華禮儀』二五期、二〇一一年、一五—一九頁。
 〈54〉 陳伯瑋・曾煥棠「從電影『父後七日』談台灣的殯葬儀式」一五—一六頁。
 〈55〉 陳伯瑋・曾煥棠「從電影『父後七日』談台灣的殯葬儀式」一五—一六頁。

式」一六九頁。

〈56〉 萬安生命科技『過去・現在・未來——台灣殯葬產業的沿革與展望』新北：威仕曼文化事業、二〇一二年、i頁。

〈57〉 尉遲淦『禮儀師與殯葬服務』新北：威仕曼文化、生命事業管理叢書5、二〇一一年。

〈58〉 萬安生命科技「人力素質的提升」[日本殯葬服務專業化的影響]『過去・現在・未來』七三—七六頁。

〈59〉 萬安生命科技「服務的未來趨勢」[傳統儀禮的改變]『過去・現在・未來』二四四—二四五頁。

画像出所：『父の初七日』DVD 販売元：マクザム